文 学 研 究

荀学与《文心雕龙》

张 少 康

(北京大学 中文系, 北京 100871)

摘 要: 刘勰在《文心雕龙》中推崇的儒家思想,其实已经不是以孔孟为代表的正统儒家思想,而是荀子吸收了道家、法家思想所发展了的儒家思想。他对道、圣、经的看法是和荀学一致的,所以可以和道、玄、佛等思想熔为一炉。同时,荀子的人性论、发展观、研究方法,也对刘勰有深刻的影响。

关键词: 孔孟之道;荀子之道;化性起伪;法后王;通变;折中

中图分类号:I 206 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2015)03-0105-09

大家都强调刘勰写《文心雕龙》受儒家思想影响,刘勰在《序志》篇里也说他做梦也是梦到孔子,在《原道》篇里讲人文发展也特别强调孔子的重大作用,尤其是“征圣”“宗经”观念,似乎更体现了他对儒家的尊敬和重视,但是实际上他的《文心雕龙》却并不是一切都依据孔子、孟子及其所代表的正统儒家思想来论述和评价文学现象、作家作品,而是明显地有道家、佛家、玄学等思想影响,由此学术界对他的“道”、对《文心雕龙》的基本思想,也就争论不休,见仁见智,各执一端。其实,这里很值得我们研究的是,刘勰所特别推崇的儒家思想,实际已经不是以孔、孟为代表的正统儒家思想,而更接近于以荀子为代表的、吸收了其他各家思想的新的开放的儒家学说。

荀子毫无疑问是一位大儒,但他又是一位集大成的思想家。韩愈在强调继承“道统”时,认为“道统”从尧、舜、禹、汤、文王、周公到孔子、孟子,以后就中断了。在他看来,荀子是“大醇而小疵”①,醇是说他继承了孔孟思想的基本方面,疵是指荀子吸收和融合了道家、法家的一些重要思想,已经不是正统的孔孟之道了,所以韩愈自己是以孟子以后的“道统”继承者自居的。荀子的主要方面是继承和发展了孔、孟的儒家思想的,这集中体现在他的明道、崇圣、宗经的核心思想上,他把仁义礼乐(偏重礼乐)看作为治国之本,但是他又接受道家自然论的影响,发扬了法家变化不居的思想,融会贯通诸子百家,形成了一个兼容并包的思想体系,并且具有较为科学的研究方法。

在《文心雕龙》中我们可以看到刘勰受荀学思想的影响是非常深的。无论是他所说的“道”“圣”“经”,还是他对人性的认识,他的发展变化观念,乃至他的研究方法等,都是如此。其实刘勰所理解的儒家思想已经不是孔孟为代表的儒家思想,而是荀子所理解和提倡的儒家思想。弄清楚这一点,我们就可以明白为什么《文心雕龙》既以儒家思想为主,又能兼容道家、玄学、佛教等其他思想。下面我们想从四个方面来论述荀学对《文心雕龙》的影响。

一、荀学与孔、孟对原道、征圣、宗经理解的异同以及刘勰的取向

《文心雕龙》前五篇总论,包括两个部分:通与变。前三篇论“通”,讲述文学创作必须要继承的优秀传统;后二篇论“变”,讲述文学创作创新的正确途径。他概括文学创作的优秀传统,就是原道、征圣、宗经,而这个思想虽然在孔孟那里已经有体现,但最早的正式提倡者则是荀子。荀子明确提出“道”是判断一切言论是非的标准,也是

收稿日期:2015-03-06

作者简介:张少康,男,浙江安吉人,北京大学中文系教授。

① 韩愈:《读荀》,《韩昌黎文集校注》上海:上海古籍出版社 1986 年版,第 37 页。

评论和创作文学要遵循的基本原则。他在《正名》篇中说:

> 辨说也者,心之象道也。心也者,道之工宰也。道也者,治之经理也。心合于道,说合于心,辞合于说,正名而期,质请而喻。辨异而不过,推类而不悖。听则合文,辨则尽故。以正道而辨奸,犹引绳以持曲直;是故邪说不能乱,百家无所窜。有兼听之明,而无奋矜之容;有兼覆之厚,而无伐德之色。说行则天下正,说不行则白道而冥穷,是圣人之辨说也。①

这里的言辞辨说是包括了文学在内的。他强调言辞辨说应当真实而易于了解,要善于辨别差异而无过错,推论各类事物差别而不违背正道,就要以"道"作为衡量的标准,故正道辨奸就如引绳以持曲直。而在"明道"方面,必须以圣人为师。其《正论》篇说:"故凡言议期命,是非以圣王为师。"而圣人的代表作就是经,就是当时人文发展中形成的五经:《易》《诗》《书》《礼》《春秋》。(本是六经,但是《乐》经没有流传下来。)"道"是以圣人的"五经"来体现的。这"道""圣""经"才是衡量一切言辞辨说,也包括文学在内的最重要依据。继荀子之后,汉代的扬雄在《法言》中则发挥了荀子明道、师圣、宗经的思想,《吾子》篇说:"万物纷错,则悬诸天;众言淆乱,则折诸圣。或曰:恶睹乎圣而折诸?曰:在则人,亡则书。"由征圣而宗经,"舍舟航而济乎渎者,末矣;舍五经而济乎道者,末矣!""委大圣而好乎诸子者,恶睹其识道也?"②

从荀子到扬雄所说的"道",其实和孔、孟的"道"并不完全一样。这个"道"已不是孔子、孟子的纯粹儒家社会政治之道,不只是体现儒家仁义礼乐的道,它也包含老庄自然之道因素,也是体现万物内在规律的道,是一个更加宽泛的"道"。荀子是在道家思想影响下,把儒家的社会政治之道上升到了抽象哲理的高度,他把儒家的道看作是自然之道在社会政治伦理道德领域之典范表现。这一点在荀子的《天论》篇中表现得最为清楚。《天论》篇中所说的"道",就是自然之道,是存在于宇宙万物之中的自然规律。"天有常道","万物为道一偏,一物为万物一偏"。③《哀公》篇又说:"大道者,所以变化遂成万物也。"④所以这个"道"并不只是社会政治伦理道德之道,而同时也是客观地存在于宇宙万物之中的内在原理,有它自身的运行规律。荀子说:"天行有常(《说苑》作"天道有常"),不为尧存,不为桀亡。""受时与治世同,而殃祸与治世异,不可以怨天,其道然也。"⑤传统儒家仁义礼乐的"道",就是这个客观的哲理的"道",在社会政治伦理道德方面的具体体现。荀子对"道"的理解和战国后期《易传·系辞》中对"道"的理解是类似的。《系辞》中说"一阴一阳之谓道"⑥,这是蕴含于万物内部的规律,是哲理层面的道;而圣人之道,正是这个哲理的道在社会政治方面的体现。

荀子和《易传》对"道"的理解和认识,在刘勰的《文心雕龙》中得到继承和发展。《文心雕龙·原道》篇的"道"正是这样,它既体现在"天文""地文""动植之文"等宇宙万物之中,又最典型地体现在人文的代表——五经中。所以,这样的"道"既是道家的自然之道,又是儒家的社会政治之道。于是,刘勰在《原道》篇中也把社会政治之道上升到哲理之道;又把哲理之道具体化为社会政治之道。这是和荀子对道的理解是完全一致的。在这样一种"道"的观念下,自然可以包容儒、道、玄、佛各家思想,把它们熔为一炉。不过儒家仍有主导地位,但不是狭隘的儒道,而是开放的儒道。同时也就理清了道、圣、经的关系,即如《文心雕龙·原道》篇所说:"道沿圣以垂文,圣因文而明道。"⑦《文心雕龙》中的"原道",既是原

---

① 《新编诸子集成续编·荀子简释》,北京:中华书局 1983 年版,第 318 页。
② 《新编诸子集成·法言义疏》,北京:中华书局 1996 年版,第 67 页。
③ 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 225、231 页。
④ 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 402 页。
⑤ 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 220、221 页。
⑥ 《十三经注疏·周易正义》,北京:中华书局 1980 年版,第 315 页。
⑦ 本文有关《文心雕龙》的文字皆引自中华书局 2000 年出版杨明照《增订文心雕龙校注》。

“自然之道”,同时也是原儒家之道,而且可以和原佛家之道、玄学之道相通。《文心雕龙·原道》篇的“道”,不是简单的、封闭的某一家之道,而是开放的广义的道。而它的渊源就是从荀子的道发展来的,因为这个道具有哲理的意义,所以它可以兼容各家之道,而并不发生不可调和的矛盾冲突。虽然表面看来,他讲的人文之道是儒家圣人之道,但是他理解的儒家之道,不是儒家单纯的仁义道德之道,而是像荀子那样可以包容各家的儒家之道。从这个角度来看,虽然刘勰提到的主要是儒家的圣人,但是实际上圣人的范围也不仅仅是儒家的圣人,也可以兼包道家、佛家的圣人。因为“道”不只是社会政治之道,也体现为宇宙万万物的内在规律,从后一方面来说,道家和佛家要阐明的也是这个道,也是作为万物内在规律的哲理之道。由于各家圣人所明之道乃是开放的、广义的道,因此,圣人的范围自然也就扩大了,不只是儒家的圣人。以前我们读饶宗颐先生的文章,如他的《文心与阿毗昙心》①中说刘勰的圣人同时也可以指佛教的圣人,经典也可以指佛教的经典,往往觉得不太理解,现在我们明白刘勰讲道、讲圣人,讲经典,都是受荀学影响而来,那么对饶先生的说法也就完全可以接受了。

荀子是非常尊重先秦的传统经典——“五经”的,但是他对“经”的看法,也是和以孔、孟为代表的正统儒家不完全一样的。孔、孟是从“法先王”的角度,充分强调“五经”的权威性,而且是绝对没有任何批评的。然而,荀子则接受法家思想的影响,重视发展变化,肯定事物是不断进步的。后代总是会超越前代的,所以他强调的是“法后王”②,而不是“法先王”。故而他对传统的“五经”也是有所批评的,他在《劝学》篇中说:“《礼》《乐》法而不说,《诗》《书》故而不切,《春秋》约而不速。”③认为《礼》《乐》虽然有大法,有明确礼仪规定,但是没有具体解释和说明,《诗》《书》虽然论说先王故实,但是不能切合现时情况。《春秋》过于简约,难于迅速理解其意义。“五经”是重要的,是适应先王时代需要的,然而它对已经发展了的当今来说,并不都能切合现时需要。荀子没有把“五经”看成是永世万能的,而且从“法治”和“德治”关系来看,他显然不同于孔孟,是认为“法治”要比“德治”更为重要的。《劝学》篇说:“礼者,法之大分,类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣。”④因此他在《儒效》篇中强调要“隆礼义而杀诗书”,这里的“杀”是降低、贬低的意思,也就是说:真正的大儒应该懂得要突出适应当代需要的礼义,重视法治,并要将之置于《诗》《书》之上。学习“经”,吸取历史经验是必要的,但并不是要把它当作不变的教条,永恒的规矩,而是要根据实际需要来修正它、改良它的,只学那些对现在还有用的。“学莫便乎近其人”,学习最好是有近在目前的贤师,所以说要“法后王”,经书确实离现代人比较远了。当然要肯定和承认经的地位和历史价值,但是一切还是要以现实需要为依据,不盲从经典,要从发展的观点来看经,这是荀子和孔子、孟子不同的地方。

刘勰在《文心雕龙》中虽然提倡宗经,但是并不要求一切文章都要写得符合经书,更不是要以经书作为衡量文章好坏的标准,而只是说明经书是后来各类文章的源头,从经书可以知道某类文章要继承什么样的历史传统。因为荀子已经清楚地指出“五经”中各种经的不同特点,他在《儒效》篇中说:“《诗》言是其志也,《书》言是其事也,《礼》言是其行也,《乐》言是其和也,《春秋》言是其微也。”⑤这是对“五经”不同特点的最早论述,

① 见北京大学中文系编《中国文艺思想史论丛》第三辑,北京:北京大学出版社 1988 年版,第 101 页。饶先生说:“《文心》之为书,首原道第一,次征圣第二,又次宗经第三。便面观之,自为儒家思想。然佛家立场亦有同然。释氏于现量、比量之外,极重‘圣贤量’,故主‘征圣’。在《阿毗昙心论》中,其第五为贤圣品,第八为契经品,义与征圣、宗经原自不殊。”

② 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 92 页。

③ 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 9 页。

④ 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 7 页。

⑤ 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 89 页。

刘勰对“五经”不同特点的认识就是循荀说而来的。他在《文心雕龙·宗经》篇中说的“《易》惟谈天”“《书》实记言”“《诗》主言志”“《礼》以立体”“《春秋》辨理”,正是对荀子所论的继承和发展。他并根据“五经”的不同特点,提出了后来的文章虽然名目体裁众多,但是按照他们的内容和形式特征,也都可以分别归入“五经”的不同类别。故云:“论说辞序,则《易》统其首;诏策章奏,则《书》发其源;赋颂歌赞,则《诗》立其本;铭诔箴祝,则《礼》总其端;纪传盟檄,则《春秋》为根。”宗经只是强调经是各类文体之源头,为各类不同文体提供了应该继承的传统特点,而不是以经为唯一典范和衡量标准,在实际对作品评论中,也没有按照经的模板来要求,《文心雕龙》的这种理念和实践,我以为也是和荀学直接相关的。

二、“化性起伪”和“习亦凝真,功沿渐靡”

荀子也和孔孟一样提倡王道政治,但是怎么达到王道政治的途径是不同的。孟子是主张性善的,荀子则主张性恶,是著名的“性恶论”提倡者。因为主张人性本恶,所以特别强调学习的重要性。经过学习可以使人性改恶从善,所以《荀子》开宗明义第一篇就是《劝学》。他和孟子的性善论,在如何达到实现王道政治的认识上是不同的,是相反的。孟子强调性善,是为了提倡仁义精神和发扬人心良知,由此来实现王道政治,他和孔子一样是偏重于以“德治”为主的。而荀子则强调遵循礼仪,约束人们的行为,则是偏重于“法治”的。他认为人心本恶,若不加制止,人欲泛滥,则社会将动乱败坏不可收拾。他在《性恶》篇中说:“今人之性,生而有好利也,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。”①他的目的也是达到王道政治。荀子认为从人性论角度来看,人性有两个部分,一部分是天赋的,生而有之;一部分是后天的,可以通过学习来改变的。“人之性恶,其善者伪也。”这里的“伪”是人为的意思。杨倞注云:“凡非天性而人作为之者,皆谓之伪。”郝懿行云:“性,自然也。伪,作为也。”②圣人之所以不同于众人,就是因为他不仅有同于众人的天性,而更为重要的是他能够“化性而起伪”,善于通过人为的学习努力,而改变天性之恶,使之为善。荀子的“圣人化性而起伪”③说,指出人性中“人为”因素的重要作用,而且对人性最后的形成具有决定性的意义。这也是对孔、孟的天命论之重大突破,是和他宇宙观上的自然论一致的,或者说是他的自然论宇宙观在人性论上的体现。他认识到天道不能主宰人事,所以在《天论》中曾说:“强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;修道而不贰,则天不能祸。”④虽然人要尊重自然规律,但是人有主观能动性,可以充分发挥人的主观能动作用,故云:“大天而思之,孰与物畜而制之!从天而颂之,孰与制天命而用之!望时而待之,孰与应时而使之!”⑤总之,人定胜天!所以人们不应该盲目地顺应天道,而应该去控制天,去改变自然。人不能受天赋才华的限制,而要通过人为的努力,更加好地发挥自己的才华,改变由天赋条件带来的限制。人不仅可以改造世界,而且也可以改造自己。生下来所受遗传因子的局限,是可以通过自己的学习和环境的影响来改变的。这种思想无疑对作家的创作是具有积极指导作用的。

刘勰在《文心雕龙》中正是运用了这样的人性论观点,来论述作家的个性和文学风貌的关系,从而在文学风格学上有了重大的突破,发展了自先秦以来的文学风格理论,并把它建立在一个科

① 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 327 页。

② 以上均见王先谦《荀子集解》及注所引。北京:中华书局《新编诸子集成·荀子集解》,第 434 页。

③ 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 330 页。

④ 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 220 页。

⑤ 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 229 页。

学的理论思想基础上。这在《文心雕龙·体性》等篇中有着十分明显的表现。中国古代特别重视文学风格学,是因为我国的传统强调人品和文品的统一,《论语·宪问》中就记载了孔子的话:“有德者必有言,有言者不必有德。”①文学作品就是作家高尚道德品质的体现,所以司马迁《史记·屈原贾生列传》中引刘安《离骚传叙》说:“其文约,其辞微,其志洁,其行廉。……其志洁,故其称物芳;其行廉,故死而不容自疏。”②《礼记·乐记》说:“唯乐不可以为伪。”③音乐是人感情的真实流露,是不可以作假的。故刘勰在《文心雕龙·情采》篇中说:“况乎文章,述志为本;言与志反,文岂足征?”既然文品就是人品的体现,那么如何认识人品,人的个性是怎么形成的,对文学创作的风貌特色之形成就非常之重要,具有决定性的意义。魏晋时期的曹丕就十分深刻第认识到文学风貌和作家个性的密切关系,他在《典论·论文》中强调“文以气为主”,这个“气”其实就是指的作家的个性。不过,他只重视了个性的天赋特性,没有看到个性形成有后天因素,所以在《典论·论文》中说:“气之清浊有体,不可力强而致。”④刘勰在《文心雕龙》中就极大地发展了他的观点,指出作家的个性形成有四个因素:才、气、学、习。才、气是“情性所烁”,是天赋的本性;学、习是“陶染所凝”,是后天自己努力和环境影响的结果。而且特别指出:先天的才、气虽然是个人的天生禀赋不能改变,可是后天的学、习则是人可以自己把握的。在这两者的关系上,即使人的天赋条件并不很好,但是可以通过后天的学和习,给以弥补,这就叫作“习亦凝真,功沿渐靡”。

同样,在《文心雕龙·事类》篇中讲到一个人的才和学关系时,同样也表现了这样的思想。他说:

> 夫姜桂同地,辛在本性,文章由学,能在天资。才自内发,学以外成,有学饱而才馁,有才富而学贫。学贫者,迍邅于事义;才馁者,劬劳于辞情;此内外之殊分也。是以属意立文,心与笔谋,才为盟主,学为辅佐,主佐合德,文采必霸,才学褊狭,虽美少功。夫以子云之才,而自奏不学,及观书石室,乃成鸿采。表里相资,古今一也。故魏武称张子之文为拙,然学问肤浅,所见不博,专拾掇崔杜小文,所作不可悉难,难便不知所出,斯则寡闻之病也。夫经典沉深,载籍浩瀚,实群言之奥区,而才思之神皋也。扬、班以下,莫不取资,任力耕耨,纵意渔猎,操刀能割,必列膏腴,是以将赡才力,务在博见。狐腋非一皮能温,鸡跖必数千而饱矣。是以综学在博,取事贵约,校练务精,捃理须核,众美辐辏,表里发挥。

在这一段里,刘勰非常清楚地说明了:一个人的才虽然是“盟主”,“能在天资”,但是必须要有学的“辅佐”,学可以“外成”。因此文章写作必须要“主佐合德,才能做到“文采必霸”,如果“才学褊狭”,则“虽美少功”。为此,他特别指出像扬雄之所以成就“鸿采”,全是靠他认真学习,“观书石室”,故极言博学之重要性。

显然,刘勰的这些具有创新和突破性的论述,正是建立在荀子“化性起伪”说的人性论思想基础之上的,是把荀子的“化性起伪”运用于文学风格理论的典型表现。而且从广义的角度看,也是对作家的修养提出了十分科学的要求,并且对一个人的才和学的关系,做出了较为符合实际的论述。

三、“法后王”“隆礼义”和“望今制奇,参古定法”

刘勰《文心雕龙》全书都贯穿了发展变化的精神,强调社会是不断进步的,各种文体的创作也是不断丰富改善的,重视“今”而参考“古”,这种基本思想显然也是和荀学的思想有一脉相承的关系。荀子的“道”既是先王之道,又是后王之道,他认为后王之道是继承先王之道,而又根据当今的现实情况,善于“应变”,发展了先王之道的,因此主张要“法后王”。从孔、孟的“法先王”到荀子的“法后王”,是荀子接受了法家思想影响的结

① 《十三经注疏·论语注疏》,第 207 页。
② 《二十五史·史记》,第 2482 页。
③ 《十三经注疏·礼记正义》,第 1112 页。
④ 《中国历代文论选》第一册,上海:上海古籍出版社 1979 年版,第 158 页。

果,也就是接受法家思想的发展变化观,将之融入儒家思想,改造了儒家思想,改变了孔子的“述而不作,信而好古”传统,承认事物是进步发展的,今是可以胜于古的。故而,要以现实的法制为依据,尊重和坚持现实的礼仪制度,特别提出要“隆礼义”①。以孔、孟为代表的正统儒家是向后看的,一切以尧、舜、禹为代表的唐虞三代为标准,而荀子是向前看的,以当今现实的贤明君王为典范,认为王道政治必须适应今天现实,而对古代王道政治有所发展。所以荀子的“道”不是一个固定不变的框框,而是随着社会历史的演进,其内容不断丰富、愈来愈扩大的“道”。道既有一个中心内容,又有其“应变”的方面。他在《解蔽》篇中说:“夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之。”②梁启雄《荀子简释》道:“此言:道是以常理为体,而极尽地变革来适应时宜和地宜,一隅角的道理够不上来概括它。”对于“道”的这种理解,显然和传统的孔、孟之道已经不同,其内容不仅已经更加丰富,而且是开放的,不断变化的“道”。它是建立在以当今现实为基础的前提下,又继承和发扬古代的优良传统。

刘勰接受了荀子的发展变化观念,把它运用到对文学的历史发展分析之中,这就是《文心雕龙·通变》篇的思想基础。《通变》篇的目的是要强调文学是变化发展的,而不是停滞不变的,随着时代社会的变化发展而变化发展的。刘勰所处的时代已经不是两汉经学时代那种被复古阴霾笼罩下的时代,而是玄学占有主导地位、思想比较自由开放的时代。今胜于古,已经是比较广泛流行的思潮。刘勰以前,西晋的葛洪在《抱朴子》中曾经尖锐地讽刺和嘲笑了那些崇古非今者的荒唐,指出他们认为“今山不及古山之高,今海不及古海之广,今日不及古日之热,今月不及古月之朗”③,实际是“重所闻,轻所见”,是非常荒谬的无知之见。这种重视发展变化和今胜于古的观念在南朝也是非常普遍的,例如萧子显在《南齐书·文学传论》中就说过:“习玩为理,事久则渎,在乎文章,弥患凡旧,若无新变,不能代雄。”④所以刘勰在《文心雕龙》中也是明确地以当今为立脚点,从现实出发再考察是否与古代的优良传统一致。他在《通变》篇的赞语中提出一个著名的原理:“望今制奇,参古定法。”要在“望今制奇”的基础上,再“参古定法”,确立正确的途径。显然,他在这里对今古关系的认识,已经不再是孔子的“述而不作,信而好古”,以古为唯一的准则,而是站在“今”的立场去参考“古”,一切要从“今”出发去创造“奇”,但是又不可脱离传统,要以优良的传统作为重要的参考,抛弃传统而片面追求“奇”是刘勰所坚决反对的,也是齐梁时代不良文风的关键所在。然而,我们不能因为这一点,而看不到刘勰基本的发展变化观念,认为他也是主张完全复古的,那样就本末倒置了。其实,变才是刘勰思想的核心所在,才是《通变》的真正宗旨。问题是在于怎么变才是正确的。

刘勰的“通变”观念是贯穿《文心雕龙》全书的。前五篇总论概括地说就是讲的通和变。原道、征圣、宗经是讲“通”,是讲必须要继承的传统;后两篇就是讲“变”,讲怎么变才是正确的。像纬书那样的“变”是错误的,因为纬书的根本问题是内容不真实;而只有像《楚辞》那样变才是正确的,因为《楚辞》是“酌奇而不失其贞,玩华而不坠其实”。由此,可以看出:刘勰真正强调的是文学是发展变化的,不应该模拟复古,也不能依据过往的模式,并没有以孔子为是非标准,而是肯定新变的,而且必须要有新变,不过不能因为“变”而丢掉自己民族的传统。《诗经》虽然是经,有很高的地位,但他心里真正羡慕崇拜的不是《诗经》而是《楚辞》,因为它是体现了正确的“新变”的典范,这从他对《楚辞》的热情赞扬和高度评价中可以得到充分证明。他在《辨骚》篇中说:“自风雅寝声,莫或抽绪,奇文郁起,其《离骚》哉!固已轩翥诗人之后,奋飞辞家之前,岂去圣之未远,而楚

① 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 92 页。

② 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 291—292 页。

③ 《新编诸子集成·抱朴子外篇校笺下册》,北京:中华书局 1997 年版,第 120 页。

④ 《二十五史·南齐书》,北京:中华书局 1996 年版,第 908 页。

人之多才乎!”在评述了《楚辞》各篇的“朗丽以哀志”“绮靡以伤情”“瑰诡而慧巧”“耀艳而深华”之后,对《楚辞》作了如下总评:“故能气往轹古,辞来切今,惊采绝艳,难与并能矣!”说明《楚辞》乃是古往今来、无与伦比的伟大杰作!这正是他立足于“变”的发展变化观念所得出的结果,也正是他以荀子儒学,而不是孔孟儒学作为思想基础的鲜明表现!荀子的儒学是在孔孟基础上融合吸收了道家、法家等思想精华的儒学,而不是孔孟以尧舜禹三代为绝对标准的儒学。只有了解这点,才能理解《文心雕龙》的思想和论述,懂得他为什么讲原道、征圣、宗经,而又能体现道家、法家思想的精锐,还能和佛家思想相通而不悖,融儒、道、佛于一炉。

刘勰《文心雕龙》上二十五篇中除前五篇总论外的二十篇文体论中,也是全部体现了这种发展变化观念的。所有这些对每一类文体历史发展的论述,虽然后代的成就未必都能超越前代,但是都鲜明地体现了随着社会历史的发展不断有更新,不断有和以前不同的新内容、新形式出现。

四、不可“蔽于一曲,而闇于大理”与“擘肌分理,唯务折中”

《文心雕龙》的研究者都深深地佩服刘勰研究问题所运用的先进研究方法,这也是刘勰之所以取得如此辉煌成就的重要原因之一。刘勰在《文心雕龙·序志》篇中曾经对他的研究方法作了如下概括:

> 夫铨序一文为易,弥纶群言为难。虽复轻采毛发,深极骨髓,或有曲意密源,似近而远,辞所不载,亦不胜数矣。及其品列成文,有同乎旧谈者,非雷同也,势自不可异也。有异乎前论者,非苟异也,理自不可同也。同之与异,不屑古今,擘肌分理,唯务折衷。按辔文雅之场,环络藻绘之府,亦几乎备矣。但言不尽意,圣人所难;识在瓶管,何能矩矱?茫茫往代,既沉予闻;眇眇来世,倘尘彼观也。

刘勰这里所提出的“折中”论研究方法,《文心雕龙》研究者各家理解不同。主要分歧在是折中于儒家,还是折中于自然的“势”与“理”。以前我和周勋初先生在这个问题上看法不同,周先生是主张前者的,我是主张后者的。这里我不想重复以往的争论,我的看法在我的《刘勰及其文心雕龙研究》一书中有详细的分析。这里我主要想进一步说说刘勰的科学的研究方法和荀学的关系。荀子在《解蔽》篇中尖锐地批评了当时各家学说在研究方法上的弊端,对自己的研究方法做了清晰的说明。以孔孟为代表的正统儒家的研究方法,都是强调要以先王的圣道作为判断是非的标准。所以历来的儒家在研究方法上,都是以孔子的是非为是非,一切折中于孔子的言论。如《史记·孔子世家》张守节正义云:“孔子布衣,传十余世,学者宗之。自天子王侯,中国之言六艺者宗于夫子,可谓至圣矣。”①《汉书·禹贡传》:“四海之内,天下之君,微孔子之言,亡所折中。”②按照孔孟儒家的研究方法就是折中于圣人之道、孔子之言,依此来判断是非。后来扬雄在《法言·吾子》篇中说:“万物纷错,则悬诸天;众言淆乱,则折诸圣。或曰:恶睹乎圣而折诸?曰:在则人,亡则书,其统一也。”也就是说,圣人和经书就是判断一切是非的标准,就是最基本的研究方法。但是刘勰的“折衷”论,按照他自己的说法,并不是以儒家和圣人的是非为是非,而是以是否符合客观的自然之理和自然之势为标准的。他在《定势》篇中说这个“势”是“自然之势”,如“圆者规体,其势也自转;方者矩形,其势也自安”。而这个“理”也是事物内在的“神理”,也就是客观的自然之理。无论是“势”还是“理”,它都是事物内在客观的真理,以此为判断是非的标准,而不是以圣道、孔子的是非来作为判断的标准。这是和荀学接近的,而与孔孟则有所不同。

现在我们来看荀子的研究方法。荀子由于他在对道、圣、经的认识和理解上与孔孟的差别,特别在研究方法上,他不是折中于圣道和孔子,而是以全面的客观真理为依据。他在《解蔽》篇中说:

---

① 《二十五史·史记》,北京:中华书局 1962 年版,第 1905 页。

② 《二十五史·汉书》,第 3078 页。

"凡人之患,蔽于一曲,而阇于大理。"①这个"大理"不仅是全面之理,而且不是某一家之大理,而是大家共有的事物内在的客观的大理。所以他批评先秦各家大都不明白"大理",而蔽于"一曲",如:"墨子蔽于用而不知文,宋子蔽于欲而不知得,慎子蔽于法而不知贤,申子蔽于执而不知知(后一"知"当为"和"字),惠子蔽于辞而不知实,庄子蔽于天而不知人。"他们强调了事物的一个方面,却不知道还有另一方面。这些批评都非常之中肯:墨子碍于狭隘的功利实用,而不懂得礼乐文明德治之重要;宋子只知人欲寡的一面,而不知人还有贪得的一面;慎子只知道法治的重要,而不懂得法治是需要贤才来执行的;申子只知以势钳制天下,而不懂得人和之意义价值;惠子只知文辞说得周全,而不知与事物的实际是否相符;庄子只强调尊重客观自然规律,而不懂得人可以发挥主观能动性改造自然。所以他们都蔽于"大理",不能全面地把握事物的客观原理,所以不能正确地认识事物。由此,我们可以清楚地看到,刘勰的"折衷"论研究方法,从根本上说是和荀子所重视的研究方法,有内在的一致性。

当然,我们也还要看到,刘勰以客观的"势"和"理"作为判断事物的标准,不仅和荀子的"大理"论一致,也和佛教"圆照"的方法论接近。佛教作为一种有深刻哲学思想的宗教,它的研究方法论有相当科学的一面。佛教讲究观察事物不可"落于一端",不可偏执于一个方面,而要全面地看到各个部分,所以非常强调"圆照"的精神。这里我想引用饶宗颐先生在《文心与阿毗昙心》一文中的一段话:

> 彦和全书中正面使用佛家术语,只有"半字"及"般若"二词。《论说》篇云:"滞有者全系于形用,贵无者专守于寂寥。徒锐偏解,莫诣正理,动极神源,其般若之绝境乎。"此指出造论不可偏解,宜诣乎正理。偏即释氏所云"落于一边",唯求诸般若绝境,斯能统摄有无。龙树《中论·观涅盘品》云:"分别非有无,如是名涅盘,若有无成者,非有非无故。"不锐于偏解,则非有非无,斯得乎中道,而诣于正理矣。②

饶先生非常简要精辟地阐明了刘勰的研究方法和佛家研究方法的内在联系,说明刘勰的"徒锐偏解,莫诣正理",和佛教的龙树中观论的密切关系。然而,我们不是也可以说,刘勰的"偏解"就是荀子所说的"一曲",而刘勰所说的"正理"不就是荀子所说的"大理"吗?"折衷"于自然的"势"和"理",就是为了"诣正理",而不至于会陷入"偏解"。这样,我们就可以知道刘勰的"折衷"于"势"与"理",就是佛家的"不落一边""非有非无"的中道观,也就是荀子讲的不可以"蔽于一曲,而阇于大理"。刘勰就是按照荀子的"大理"、佛教的"正理"而提出评价文学要以自然的"势"和"理"为依据,也就是要符合事物本身的客观真理,以此为判断是非的标准。这是一种十分科学的先进研究方法,运用这种方法来分析评论文学现象,就有可能得出比较正确的、全面的结论。所以我们在《文心雕龙》中看到,刘勰在对一些当时有激烈争议的问题,都提出了非常稳妥而不偏激的看法。例如,他对典故的运用就是在充分肯定它的意义和作用的前提下,要求能做到:"凡用旧合机,不啻自其口出,引事乖谬,虽千载而为瑕。"(《事类》)他并不赞成大量堆砌典故,但也不像锺嵘那样完全否定用典。对于声律派的理论,他并不赞成繁琐的声律规定,但也不像钟嵘那样完全否定声律,而是重点阐明了声律运用中的基本美学原则,明确指出运用声律的关键是要做到"和"与"韵","异音相从谓之和,同声相应谓之韵"。在情和理的关系上,他既不因为强调情而否定理,也不因为肯定理而轻视情,而要求把情和理和谐地统一起来。既不因强调"言志"而否定"缘情",也不因强调"缘情"而否定"言志",总是把两者有机地融合起来。他反对追求"奇"而抛弃"正",也不因为重视"正"而排斥"奇",而提倡要"执正以驭奇","酌奇而不失其贞(正)"。赞扬《楚辞》既能"取镕经意",又能"自铸伟辞"。也就是说他在评价所有文学现象和作家作品中都能"不落一边",不偏于"一曲",而能全面地考虑到各个方

① 《新编诸子集成续编·荀子简释》,第 286 页。

② 《中国文艺思想史论丛》第三辑,北京:北京大学出版社 1988 年版,第 103—104 页。

面,使之源于“大理”,符合“正理”,圆照一切。正是这种科学的、先进的研究方法,使《文心雕龙》成为一部伟大的文学理论巨作。

上面我们只是举出刘勰《文心雕龙》受荀学思想影响的四个主要方面,当然《文心雕龙》受荀学影响也还有其他方面,不过由此即可看出刘勰所理解的儒学,并不是正统的孔孟儒学,而是荀子的儒学,是吸收了其他各家思想的开放的儒学。这一点对我们全面正确理解《文心雕龙》的文学理论和文学思想,有非常重要的意义,也可以帮助我们对《文心雕龙》做出合乎实际的历史评价。

The Doctrine of Xuncius and *The literary Mind and the Carving Dragons*

Zhang Shaokang
(*Department of Chinese Language and Literature*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: The Confucian thought advocated by Liu Xie (刘勰) in his book entitled *The literary Mind and the Carving Dragons* (wenxin diaolong, 《文心雕龙》), was actually not the orthodox Confucian thought represented by Confucius and Mencius, but a new Confucian thought developed by Xuncius who absorbed Taoist and Legalist thoughts. Liu Xie's ideas on the way (*Dao*, 道), the holy (*Sheng*, 圣) and the classics (*Jing*, 经) were consistent with the doctrine of Xuncius (荀子), thus being able to be integrated with Taoism, Neo-Taoism and Buddhism. At the same time, Xuncius' theory of human nature, view of development and research method had a deep influence on Liu Xie.

Key words: doctrine of Confucius and Mencius, doctrine of Xuncius, reshape human nature and set up ethic ideas, learn from the monarchs of recent antiquity, general transformation, compromise

(责任编辑　郑　园)